

Co z tą własnością? Moralne dylematy dotyczące własności*

Problem własności jest jednym z najważniejszych zagadnień w nauczaniu społecznym Kościoła i wiąże się z całą biblijną tradycją dotyczącą problemu VII i X przykazania Dekalogu oraz wskazań Ewangelii na temat bogactwa. Jednym z istotnych aspektów tej nauki jest stałe powiązanie nauki na temat własności z zasadą powszechnego przeznaczenia dóbr, co oznacza, że Kościół nie absolutyzuje własności prywatnej jako takiej.

O znaczeniu naukowego dyskursu na temat porządku własności, w obrębie chrześcijańskiej etyki społecznej i nauczania społecznego Kościoła, decyduje przede wszystkim to, że z – jednej strony, jest on jedną z podstawowych kategorii współczesnej ekonomii i jako taki warunkuje właściwe pokojowe współżycie ludzi oraz trwałe funkcjonowanie danego porządku społeczno-gospodarczego. Z drugiej – to własność staje się jedną z kategorii antropologicznych w tym sensie, że jej posiadanie stoi na straży godności człowieka oraz umożliwia zarówno jemu, jak i różnym społecznościom, m.in. rodzinie, osiągnięcie określonej przestrzeni wolności.

Zanim zostaną podjęte szersze rozważania na temat moralnych aspektów własności, należy już w tym miejscu podkreślić, że Kościół w pełni uznaje i broni godziwości własności prywatnej. Afirmacja ta jednak nie jest wolna od pewnych ograniczeń i zobowiązań. Od czasów Leona XIII praktycznie wszystkie dokumenty społeczne Urzędu Nauczycielskiego Kościoła umieszczają prawo własności w kontekście zasady powszechnego przeznaczenia dóbr (*destinatio communis*). Obie te kategorie: prawo własności i zasada powszechnego przeznaczenia dóbr – tworzą swoiste „pole napięcia”, wewnątrz którego zawarte jest nauczanie Kościoła na temat własności¹. Należy dodać, że

* Publikowany tekst jest opracowanym zapisem wykładu wygłoszonego podczas XXIV Bydgoskich Dni Społecznych – pod hasłem *Kwestia społeczna w naszych czasach*.

¹ Por. V. Zsifkovits, *Wirtschaft ohne Moral?*, Innsbruck–Wien 1994, s. 21–22.

wskazują także na podwójny charakter własności: indywidualny, który służy dobru jednostki i zaspokajaniu jej potrzeb oraz społeczny, który ma na względzie dobro publiczne.

W nurcie tradycji biblijnej

Z perspektywy dziejów teologii i moralności chrześcijańskiej trzeba powiedzieć, że rzadko myśliciele chrześcijańscy stawali wobec zadania obrony samego prawa własności. Powód był prozaiczny; w świecie starożytnym i w średniowieczu nie było ono kwestionowane tak generalnie, jak to miało miejsce w nowożytności, a zwłaszcza w drugiej połowie XIX w. Autorzy biblijni, szczególnie Ojcowie Kościoła, podejmując zagadnienie własności, rozważali przede wszystkim problematykę moralną związaną z prywatnym posiadaniem dóbr i podkreślali społeczne zobowiązania ciężące na własności². To moralne, a właściwie moralno-społeczne ukierunkowanie dyskursu na temat własności spowodowane było głównie tym, że w następstwie grzechu pierwszych rodziców została zakłócona nie tylko harmonijna relacja człowieka z Bogiem, ale także ze światem, a więc również z dobrami materialnymi. Co więcej, to grzech doprowadził do skłócenia między ludźmi – także na płaszczyźnie dóbr materialnych (przykład Kaina). Idylla wcześniejszego życia i pracy w raju po upadku człowieka zamieniła się w dramatyczną walkę o egzystencję.

W tradycji biblijnej kluczowym tekstem, będącym swoistym paradygmatem interpretacyjnym pozostałych fragmentów Pisma Świętego traktujących o własności, jest Boży nakaz czynienia sobie ziemi poddaną (por. Rdz 1, 28), czego konsekwencją staje się wzajemne powiązanie własności lub posiadania rzeczy z pracą i odpowiedzialnością. U podstaw tego nakazu stoi idea podobieństwa człowieka do Boga, w którym to człowiek staje się – podobnie jak Bóg – podmiotem *dominium*. Bóg, stwarzając człowieka, przyznał mu udział w swojej własnej mocy i we władaniu dobrami ziemi, której jest Stwórcą. Biblijna teologia stworzenia, podobnie jak cała późniejsza tradycja biblijna, odrzuca wszelką próbę całkowitego przywłaszczenia sobie dóbr doczesnych, a to z tej racji, że prawdziwym i jedynym właścicielem

² Pisali na ten temat m.in. Orygenes, Ojcowie Kapadoccy, Jan Chryzostom, Ambroży, Augustyn. Por. C. Strzeszewski, *Własność – zagadnienie społeczno-moralne*, Warszawa 1981, s. 113–121.

wszystkiego jest Bóg. Skoro Bóg jest właścicielem rzeczy i przyczyną ich istnienia, to człowiek w pewnym sensie jest ich włodarzem, więc jego władza nie jest absolutna. Absolutyzowanie stanu posiadania i bogactwa byłoby odrzuceniem zaufania Bogu i Jego Opatrzności. Człowiek może używać dóbr natury, oddanych mu przez Boga do dyspozycji, ale jedynie szanując wolę Boga w stosunku do nich. Wyrazem tej woli jest nakaz, aby wszyscy ludzie mogli używać tychże dóbr w celu realizacji ich życiowego powołania³.

Ten widoczny już w perspektywie stworzenia społeczny wymiar własności stał się dominujący w późniejszych tekstach biblijnych, a zwłaszcza dotyczących tradycji Przymierza. Człowiek zdobywając rzeczy dla siebie, powinien zawsze pamiętać o swoich bliźnich. W tym miejscu wyraźnym przykładem staje się, ogłoszony w ramach Przymierza na Synaju, Dekalog z zabezpieczającym prawo do własności przykazaniem VII i X oraz instytucja jubileuszy i lat szabatowych. Zawsze był to czas w sposób szczególny poświęcony Bogu, który swoimi regulacjami dotykał także relacji międzyludzkich, w tym porządku własności. Takim czasem, wedle Prawa Mojżeszowego, był każdy siódmy rok, czyli tak zwany „rok szabatowy”, oraz „rok jubileuszowy”, który przypadał co pięćdziesiąt lat. Według Kodeksu Przymierza, w „roku szabatowym” ziemia „odpoczywała”, to znaczy nic nie zasiewano ani nie zbierano, a plony pozostawiano ubogim (por. Wj 12, 10–11). Na ziemi spoczywały pewne ograniczenia „ekologiczne”. Nie mogła być eksploatowana w sposób nieograniczony przez właściciela. Nie wolno mu było używać jej w sposób nieuporządkowany, a tym bardziej niszczyć jej bezpowrotnie. Widać tu wyraźnie odwołanie się do tradycji szabat. Podobnie jak Bóg i człowiek, także ziemia powinna „odpoczywać”. Co istotne dla porządku własności, a zwłaszcza jego społecznej regulacji i określającego porządku moralnego, w tym samym roku szabatowym wygasły wszelkie długi i wierzitelności (por. Pwt 15, 1) oraz wyzwano niewolników. Według Kodeksu Przymierza, niewolnik izraelski nie mógł być trzymany w niewoli dłużej niż przez okres sześciu lat. W siódmym roku musiał odzyskać wolność, chyba że chciał pozostać u swego pana (por. Wj 21, 2–6).

³ Por. J. Majka, *Praca a własność w „Laborem exercens”*, „Chrześcijanin w świecie” 15 (1983) 3, s. 15; F. Klüber, *Eigentum*, w: *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, red. K. Rahner i in., Freiburg–Basel–Wien 1969, t. 1, kol. 1008.

To, co dotyczyło „roku szabatowego”, odnosiło się również do „roku jubileuszowego”, który przypadał co pięćdziesiąt lat. Jednakże w roku jubileuszowym zwyczaj roku szabatowego były rozszerzone i obchodzone jeszcze bardziej odświętnie, a przypadał na koniec siedmiu okresów szabatowych. W rzeczywistości rok pięćdziesiąty był rokiem czterdziestym dziewiątym, czyli ostatnim z siedmiu lat szabatowych. Łączył się z całkowitym nieuprawianiem ziemi przez dwa lata i powrotem posiadłości ziemskich bez żadnej zapłaty do pierwotnych właścicieli. *Będziecie święcić pięćdziesiąty rok, oznajmicie wyzwolenie w kraju dla wszystkich jego mieszkańców. Będzie to dla was jubileusz – każdy z was powróci do swej własności i każdy powróci do swego rodu* (Kpł 25, 10).

Przepisy związane z rokiem jubileuszowym powodowały, że przy sprzedaży ziemi brano pod uwagę liczbę lat, których brakowało do najbliższego roku jubileuszowego. Stąd kupowano właściwie nie grunt, lecz wykupywano przez określony okres czasu prawo do korzystania ze zbiorów. Domy, które zostały przekazane, także powracały do swych pierwotnych właścicieli. Prawo to nie dotyczyło tych domów, które znajdowały się w miastach. Te nie mogły być odzyskane, jeżeli nie nastąpiło to bezpośrednio rok od momentu transakcji. Ponadto, wszystkie długi musiały być darowane, a niewypłacalni dłużnicy i niewolnicy izraelscy odzyskiwali wolność. Również i w tym przypadku liczba lat pozostająca do najbliższego roku jubileuszowego wpływała bezpośrednio na cenę niewolnika. Fundamentem tych wszystkich zarządzeń były raczej religijne. Ziemia nie mogła zostać sprzedana wraz z utratą do niej wszelkiego prawa, ponieważ ostatecznie należała do Boga. Izraelici także nie mogli na zawsze pozostać niewolnikami, ponieważ Bóg ich sobie wykupił na wyłączną własność. Byli narodem Jahwe; sługami Boga, który ich wyprowadził z Egiptu.

Jedną ze znamienitych konsekwencji roku jubileuszowego była powszechna „emancypacja” wszystkich potrzebujących wyzwolenia mieszkańców. U jego podstaw leżała idea sprawiedliwości i równości społecznej. Powtórna redystrybucję bogactwa, a także darowanie długów i win wykorzystywano do tworzenia nowej formy równości wśród ludzi. Cykl lat jubileuszowych miał zapobiec utrwalaniu się strukturalnych nierówności społecznych. Przywracał równość między wszystkimi synami Izraela, otwierając nowe możliwości rodzinom najuboższym, które utraciły swoje posiadłości, a nawet osobistą wolność. Bogatym natomiast rok jubileuszowy przypominał, że nadejdzie czas, gdy ich niewolnicy znów będą równi i będą mogli upomnieć się o należne im prawa.

Nawet jeśli przepisy lat jubileuszowych pozostawały w dużej mierze idealną perspektywą – były raczej przedmiotem nadziei niż konkretnej realizacji – to jednak spełniały ważną rolę, również w kontekście moralnych wyzwań dotyczących własności. Z perspektywy czasu widać wyraźnie, że prawo jubileuszowe było swoistą obroną przed mentalnością posiadania; było ciągłym wezwaniem do wysiłku, by istniejące nierówności społeczne nie przyjmowały postaci niesprawiedliwych struktur. Mimo że wiele przepisów Prawa nakazywało opiekę i pomoc ludziom biednym, prawodawca zdawał sobie sprawę, że nie da się osiągnąć powszechnego dobrobytu, bo zawsze – jak mówił Jezus – ubodzy będą pośród ludzi (por. Mt 26, 11)⁴.

Nad przesłaniem Nowego Testamentu, a zwłaszcza Ewangelii, warto pochylić się nieco dłużej, bowiem wnosi do nauczania starotestamentalnego na temat własności w perspektywie powszechnego przeznaczenia dóbr wiele nowych aspektów. Ewangelie umieszczają zasadniczy wybór dla chrześcijanina, nie między bogactwem a ubóstwem, lecz między Chrystusem a bogactwem. Bogactwo czy posiadanie samo w sobie nie jest moralnie naganne; staje się ono nieuczciwe wtedy, gdy jest zdobyte kosztem innych lub gdy się go pragnie i posiada dla niego samego, zapoznając jego służebny charakter. Bogactwo, w świetle Ewangelii, służy temu, by dawać i w ten sposób być bogatym przed Bogiem (por. Łk 12, 21). Stąd naganna moralnie będzie nie tylko sama kradzież, lecz także brak dzielenia się z innymi tym, co się posiada.

Ten fundamentalny wybór, przed którym stawia swoich uczniów Chrystus, jest charakterystyczny dla perspektywy mesjańskiej, która pojawiła się u proroków doby wygnania babilońskiego. W niej to szczególnym przedmiotem zarówno troski, jak i wywyższenia będzie „lud ubogich”. Widać, że w dokonującej się ewolucji ideału ekonomicznego i społecznego w ramach Przymierza powoli nabierał nowego znaczenia sam fakt ubóstwa. To, co było najpierw skandalem dla wierzącego Izraelity, a więc bycie ubogim jako przejaw subiektywnego przekonania o braku Bożego błogosławieństwa czy zyczliwości, powoli stawało się uprzywilejowanym miejscem objawienia się

⁴ Prawo jubileuszowe było także zapowiedzią prawdziwego wyzwolenia, którego miał dokonać Mesjasz. Norma prawna zawarta w jego przepisach stała się początkiem nauki społecznej, która w pełni rozwinęła się później, poczynając od Nowego Testamentu. Jak zauważył Jan Paweł II: *W tradycji roku jubileuszowego jest zakorzeniona w jakiś sposób doktryna społeczna Kościoła, która zawsze stanowiła część nauczania kościelnego i rozwinęła się szczególnie w ostatnim stuleciu, przede wszystkim poczynając od encykliki „Rerum novarum” (List apostolski „Tertio millennio adveniente”, 13).*

zbawienia Bożego. Nie chodziło tu jednak o akceptację nędzy i niesprawiedliwości. Czym innym było jednak „ubóstwo” jako znak szczególnego powierzenia siebie Bogu. Ubodzy, biedni stawali się w ten sposób „ubogimi Jahwe”, „resztą, która posiadzie ziemię”. W tej perspektywie bieda materialna przybierała znaczenie wartości moralnej – stawała się ubóstwem.

Podobny charakter ma ostra krytyka własności z perspektywy przesłania o Królestwie Bożym. Wymagania Królestwa idą w kierunku całkowitej wolności do pójścia za Chrystusem, w czym przeszkodą może być bogactwo, oraz całkowitego oddania dóbr na rzecz bliźnich. W tym przypadku bogactwo ma wyraźnie konotacje negatywne, co jest widoczne zwłaszcza w Ewangeliach Synoptycznych i w Liście św. Jakuba⁵. Z drugiej strony, należy podkreślić, że obecna na kartach Pisma Świętego krytyka bogactwa nie może być interpretowana jako zupełne jego potępienie. Są świadectwa biblijne mówiące o tym, że do kręgów uczniów Jezusa należeli też ludzie zamożni, którzy służyli własnym majątkiem ubogim czy w misji głoszenia Dobrej Nowiny. Od samego początku we wczesnochrześcijańskim Kościele znaleźli się także bogaci mężczyźni i kobiety, którzy własnym majątkiem wspomagali gminy i budowali pierwsze chrześcijańskie świątynie⁶.

Ad melius esse

Kościół w swym nauczaniu na temat porządku własności odwołuje się nie tylko do przesłania biblijnego i zawartej tam antropologii teologicznej, ale pełną garścią czerpie również z dorobku myśli tomistycznej oraz filozoficznej antropologii personalizmu. Wiele ważnych kwestii etycznych, dotyczących porządku własności i moralnych dylematów z nim związanych, było podnoszonych zarówno w toczącej się przez stulecia dyskusji na temat lichwy, jak i w podręcznikach kazuistycznych oraz w klasycznych traktatach *De iustitia et iure*. Świadomość bogactwa całej tej tradycji jest ważna, bo rzutuje ona w mniejszym lub większym stopniu na współczesne nauczanie Kościoła na temat własności, zawarte przede wszystkim w encyklikach

⁵ Por. G. Dautzenberg, *Biblische Perspektiven zu Arbeit und Eigentum*, w: *Handbuch der christlichen Ethik*, red. A. Hertz i in., Freiburg–Basel–Wien 1978², s. 356–358.

⁶ Por. T. Herr, *Wprowadzenie do katolickiej nauki społecznej*, tłum. A. Mosurek, Kraków 1999, s. 150.

społecznych. Przez cały czas zachowywało i zachowuje ono jednak wyraźne moralne implikacje.

Samo prawo do własności prywatnej Kościół zalicza do katalogu praw naturalnych. Już w pierwszej encyklice społecznej *Rerum novarum* Leon XIII stwierdził jednoznacznie, że *prywatne (...) posiadanie dóbr materialnych na własność jest naturalnym prawem człowieka*⁷. Określenie to wywodzi się jeszcze z tradycji tomistycznej, gdzie św. Tomasz umieszczał to prawo w prawie narodów (*ius gentium*), a wyprowadzał z racjonalnej natury człowieka. Jego zaś problematykę zawarł w kwestii *De furto et rapida*. Podmiotem prawa własności jest przede wszystkim osoba ludzka. Przysługuje jej ono jako wymóg rozumności i wolności, stąd – mając charakter personalistyczny – nie może być nadane czy przyznane przez państwo. Św. Tomasz w uzasadnieniu prawa do własności prywatnej powoływał się na trojaką korzyść płynącą z tego przyrodzonego prawa człowieka do nabywania rzeczy i zarządzania nimi. W pierwszej kolejności wskazywał na to, że każdy w doskonalszym stopniu troszczy się i zabiega o to, co własne, niż o to, co wspólne. Po wtóre, system prywatnego posiadania w naturalny sposób reguluje podział pracy, a tym samym sprzyja porządkowi społecznemu. W końcu upowszechnienie własności prywatnej lepiej zabezpiecza pokój społeczny⁸. Najogólniej można powiedzieć za Akwinatą, że posiadanie dóbr na własność jest *ad melius esse*, czyli własność ma służyć pełnemu rozwojowi człowieka tak w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym⁹. Wspomniane kryterium *ad melius esse* może być traktowane jako naczelną normą o bardzo głębokiej antropologicznej, a nawet personalistycznej, konotacji w zakresie własności.

Do argumentacji personalistycznej odwołał się także Jan Paweł II, gdy nawiązał do nauczania swoich poprzedników oraz Soboru Watykańskiego II i przypominał, że prawo do własności prywatnej należy odczytywać jako podstawowe prawo dla autonomii i rozwoju osoby: *Własność prywatna lub pewne dysponowanie dobrami zewnętrznymi dają każdemu przestrzeń koniecznie potrzebną dla autonomii osobistej i rodzinnej i należy je uważać za poszerzenie niejako wolności*

⁷ Por. 4; por. także: Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”* (dalej: CA), 30.

⁸ Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, II–II, q. 66 a. 2. Por. także: E. Chiavacci, *Proprietà*, w: *Nuovo Dizionario di teologia morale*, red. F. Compagnoni, G. Piana, S. Privitera, Cinisello Balsamo 1990², s. 1033–1034; G. Campanini, *Il problema della proprietà privata Tommaso d'Aquino nella dottrina sociale cristiana*, „Rivista di teologia morale” 24 (1993), s. 193–204.

⁹ Por. św. Tomasz z Akwinu, dz. cyt., II–II, q. 57 a. 2–3; q. 66. a. 2.

ludzkiej¹⁰. Dzięki własności jednostka i jej rodzina ma nie tylko zapewnioną egzystencję i bezpieczeństwo socjalne, ale także osiąga odpowiednią niezależność od państwa i jego instytucji. Prawo to stwarza osobie większy obszar wolności do osobistej kreatywności, indywidualnego rozwoju i samodzielnego działania.

Warto w tym miejscu zauważyć, że sposoby uzasadnienia prawa do własności oraz ukazywanie społeczno-gospodarczych korzyści, związanych z instytucją własności prywatnej, okazują się tym bliższe nauczaniu Kościoła, im bardziej przekraczają kalkulację wolnorynkową i nie są widziane jedynie w kontekście maksymalizacji zysku, lecz odwołują się do integralnej wizji osoby i życia społecznego. Dlatego przy uzasadnianiu prawa do własności prywatnej za niewystarczającą należy uznać argumentację utylitarystyczną, odwołującą się do przeświadczenia o automatycznej zależności między prywatnym posiadaniem a wydajnością gospodarczą. Owa zależność występuje często, lecz nie zawsze. Ostatecznie bowiem rzeczywistym i najpewniejszym źródłem ekonomicznej efektywności okazuje się nie tyle własność prywatna sama w sobie, lecz przede wszystkim roztropność i podmiotowa odpowiedzialność moralna w użyciu zasobów materialnych. Dlatego nauczanie społeczne Kościoła tak konsekwentnie wykazuje użyteczność ładu własnościowego, opartego na prywatnym posiadaniu, poprzez podkreślenie związku własności z pokojem społecznym, a także z wymogami ludzkiej godności, rozumu i wolności. Posiadanie dóbr materialnych jawi się tu jako naturalna konsekwencja racjonalności osoby ludzkiej, jako tworzywo właściwej mu przemyślności i przedsiębiorczości oraz zabezpieczenie suwerenności osobowej i podstawa materialnego bytu rodziny. Stąd niezbędnym zadaniem każdego porządku społecznego jest umożliwienie wszystkim ludziom uzyskiwanie i pomnażanie własności. To wywodzące się z samej natury prawo obejmuje także dostęp do dóbr niematerialnych, takich jak: kultura, edukacja czy sztuka¹¹.

Nie brak również odniesień do prawa naturalnego przy uzasadnianiu prawa własności przysługującego innym, niż osoba ludzka, podmiotom¹². Przytacza się przy tym dwuaspektową argumentację: onto-

¹⁰ CA, 30; Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* „*Gaudium et spes*” (dalej: GS), 69.

¹¹ Por. F. Kampka, *Antropologiczne i społeczne podstawy ładu gospodarczego w świetle nauczania społecznego Kościoła*, Lublin 1995, s. 167–169; T. Herr, dz. cyt., s. 147.

¹² Kościół uznaje wielość podmiotów własności. Wśród najważniejszych należałoby wymienić: pojedyncze osoby, rodzinę, różne grupy pośrednie (związki zawodowe itp.), Kościół i wspólnoty religijne, przedstawicielstwa samorządowe, spółdzielnie czy w końcu państwo. Por.

logiczną i prawną. Na płaszczyźnie ontologicznej zwraca się uwagę na komuniijną strukturę społecznej natury człowieka. Skoro człowiek, będąc bytem społecznym, jest podstawą i celem wszystkich pozostałych społeczności, od rodziny począwszy, a na wspólnocie ogólnoludzkiej skończywszy, to także te społeczności muszą mieć z tej racji charakter naturalny i jako takim przysługuje im prawo do własności. Choć dalsza specyfikacja owych wspólnot, które ze swej istoty mają charakter pomocniczy, jest uzależniona od warunków rozwoju i postępu w różnych dziedzinach, to jej podstawa zasadnicza pozostaje nienaruszona. Uzasadnienie prawne natomiast odwołuje się do prawa do życia w społeczeństwie i do stowarzyszania się, które wynika z wrodzonej, a więc naturalnej, godności osoby ludzkiej. Aby dana społeczność (grupa pośrednia czy państwo) mogła pełnić swą funkcję pomocniczą wobec ludzi i zachować swą autonomię, musi być podmiotem posiadania i dysponowania jakimś zakresem własności¹³. Dzięki temu, jak podkreśla *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, własność prywatna staje się *istotnym elementem prawdziwie społecznej i demokratycznej polityki ekonomicznej, a także gwarancją społecznej i demokratycznej polityki ekonomicznej, a także gwarancją właściwego porządku społecznego*¹⁴.

W kontekście dotychczasowych rozważań, szukając odpowiedzi na pytanie, jaki ustrój własności stwarza najlepsze warunki korzystania z prawa do używania własności, należy odpowiedzieć, że najlepszą propozycją jest pluralizm form własności, przejawiający się w wielości podmiotów posiadania. Kościół także, opowiadając się i potwierdzając indywidualne prawa własnościowe jako odpowiadające naturze człowieka, nie twierdzi, że prywatne posiadanie jest jedynym dopuszczalnym sposobem dysponowania dobrami materialnymi. W wyniku rozwoju stosunków społeczno-ekonomicznych mogą pojawiać się różne systemy własnościowe. Zarówno teoria, jak i praktyka życia społecznego może być źródłem wielu rozwiązań. Kluczowym kryterium oceny poszczególnych form własności okazuje się norma personalistyczna, a zatem własność jest afirmowana przede wszystkim dlatego, że zabezpiecza godność osoby jako podmiotu gospodarowania. Kościół potępiając państwową kolektywizację, zachowuje

J.-M. Aubert, *Morale sociale*, Assisi 1975, s. 137–140; F. Klüber, dz. cyt., kol. 1011–1012; H. Skorowski, *Chrześcijańska interpretacja praw człowieka. Prawo własności w katolickiej nauce społecznej*, Warszawa 1992, s. 32–34.

¹³ Por. J.F. Mazurek, *Wolność pracy, przedsiębiorczość, uczestnictwo*, Lublin 1993, s. 44–51.

¹⁴ *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, 176.

otwartość na poszukiwanie nowych rozwiązań w zakresie instytucji czy porządku własności. Istotne jest przy tym zapewnienie człowiekowi pracy przeświadczenia, że pracuje na swoim. Własność musi generować postawę odpowiedzialności za posiadane i użytkowane dobro, a także zabezpieczać konieczną przestrzeń ludzkiej wolności.

Porządek własności w kontekście ładu moralnego

Kościół, afirmując prawo do własności, podkreśla, że nie jest ono wolne od ograniczeń i zobowiązań. Zyskuje swój właściwy sens dopiero wówczas, gdy zostaje skorelowane z zasadą powszechnego przeznaczenia dóbr, *która stoi u podstaw powszechnego prawa do używania dóbr*¹⁵. Momentem przełomowym do uchwylenia tej specyfiki w chrześcijańskiej koncepcji własności – podobnie jak dla wielu innych zagadnień życia gospodarczo-społecznego – było wydarzenie soborowe, które zwińczyło rozwój dokonujący się w nauczaniu Magisterium na temat własności od czasów Leona XIII¹⁶. Uwzględnienie funkcji społecznej własności w kontekście zasady powszechnego przeznaczenia dóbr, a także konieczność nowego, otwartego i krytycznego spojrzenia na istniejące formy własności, stały się jedną z zasadniczych przesłanek do odnowy etyki gospodarczej w okresie posoborowym¹⁷. Zasada powszechnego przeznaczenia dóbr stała się odtąd – oprócz zasady personalizmu – najważniejszym kryterium moralnej oceny porządku własności. Podczas gdy godność osoby ludzkiej stoi raczej na straży prawa własności, to zasada powszechnego przeznaczenia zabezpiecza społeczny wymiar własności. Paweł VI, opisując jej znaczenie, stwierdził, że *normie tej trzeba podporządkować wszystkie inne prawa, jakiegokolwiek by one były, łącznie z prawem własności i wolnego handlu*¹⁸.

¹⁵ *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, 172.

¹⁶ Sobór Watykański II zasadę powszechnego przeznaczenia dóbr opisuje następująco: *Bóg przeznaczył ziemię ze wszystkim, co ona zawiera, na użytek wszystkich ludzi i narodów, tak by dobra stworzone dochodziły do wszystkich w słusznej mierze – w duchu sprawiedliwości, której towarzyszy miłość. Jakiegokolwiek byłyby formy własności, dostosowane, zależnie od różnych zmiennych okoliczności, do prawowitego ustroju różnych ludów, to jednak zawsze należy brać pod uwagę powszechność przeznaczenia dóbr ziemskich. Dlatego człowiek używając tych dóbr, powinien uważać rzeczy zewnętrzne, które posiada, nie tylko za własne, ale za wspólne w tym znaczeniu, by nie tylko jemu, ale i innym przynosiły pożytek*, GS, 69.

¹⁷ Por. E. Chiavacci, *La teologia della „Gaudium et spes” e i grandi temi etico-sociali del nostro tempo*, „Credere oggi” 15 (1995) 85, s. 77–79.

¹⁸ Paweł VI, *Encyklika „Populorum progressio”* (dalej: PP), 22.

Od strony przedmiotowej tak określona zasada powszechnego przeznaczenia dóbr podkreśla, iż dobra te stanowią własność wspólną, to znaczy, że nie są dane poszczególnemu człowiekowi czy określonej społeczności, lecz wszystkim ludziom, choć nie w sposób egalitarny. W aspekcie podmiotowym natomiast zwraca uwagę na prawo do powszechnego używania tychże dóbr. Prawo to posiada priorytet przed wyżej ukazanym prawem do posiadania własności.

Prawo do posiadania własności prywatnej jest więc obciążone społeczną hipoteką; jest podporządkowane prawu powszechnego używania, czyli uniwersalnemu przeznaczeniu dóbr¹⁹. Nie narusza to jednak samego prawa, lecz umieszcza je w perspektywie wezwań moralnych, jakie niesie każda własność, a szczególnie jej użytkowanie. W odpowiedzialnych aktach użytkowania powszechne przeznaczenie dóbr ziemskich konkretyzuje się poprzez uwzględnienie potrzeb innych oraz właściwe wykorzystanie samych dóbr²⁰.

Nauczanie to jest głęboko osadzone w tradycji Kościoła, która od samego początku polecenie Stwórcy dotyczące płodności i czynienia sobie ziemi poddaną (por. Rdz 1, 28) rozumiała w ten sposób, że bogactwa ziemi przeznaczone zostały do dyspozycji i użytkowania nie poszczególnych ludzi, lecz ludzkiej wspólnoty jako całości. Przeznaczenie dóbr ziemi wspólnocie przejęte zostało następnie przez refleksję teologiczną jako prawo naturalne, ponieważ bogactwa ziemi są w istocie niezbędną podstawą istnienia dla wszystkich ludzi. Po tej linii idzie także Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus*, gdzie mówi zarówno o prawie do indywidualnego posiadania, jak i o powszechnym przeznaczeniu dóbr. Dobra te bowiem, z jednej strony, są owocem stworzenia, bogactwem, jakim obdarzył Bóg wszystkich ludzi, w celu zaspokojenia ich potrzeb i realizacji ich ludzkiego powołania, z drugiej – są w znacznej części wynikiem pracy i jako takie mogą być posiadane na własność²¹.

Trzeba w tym miejscu wyraźnie podkreślić, że Kościół, głosząc zasadę powszechnego przeznaczenia dóbr, daleki jest od ujęć znanych lewicowym ideologiom postulującym program wspólnoty posiadania. Nie można z niej wyprowadzić obowiązku czy prawa do stworzenia jakiejś „pozytywnej” wspólnoty dóbr materialnych lub własności kolektywnej, tak jak chciała tego ideologia marksistowska. Przeciwnie,

¹⁹ Por. J.F. Mazurek, dz. cyt., s. 42–43.

²⁰ Por. A. Rauscher, *Własność prywatna w służbie człowieka pracującego*, red. B. Spurgiasz, Warszawa 1992, s. 32.

²¹ Por. CA, 31.

katolicka nauka społeczna w tym kontekście wysuwa raczej zasadę „negatywnej” wspólnoty dóbr, która oznacza tyle, że nikt nie powinien być wykluczony z dostępu do dóbr tej ziemi²².

Jeśli Kościół wskazuje na konieczność powiązania prawa do własności z zasadą powszechnego przeznaczenia dóbr, to ma na celu, z jednej strony, potwierdzenie porządku opartego na własności, z drugiej zaś takie jego ukształtowanie, by struktura tej własności ujawniała jej społeczny adres. Posiadanie własności prywatnej rodzi zobowiązanie społeczne – posiadanie ma charakter prywatny, ale w użyciu tej własności posiadający powinien uwzględniać cele społeczne.

Zasada powszechnego przeznaczenia dóbr może być interpretowana w sposób uproszczony, a nawet ideologiczny. Zwraca na to uwagę *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, gdy zauważa, że *powszechne przeznaczenie i używanie dóbr nie oznacza, że wszystko jest do dyspozycji każdego lub wszystkich, ani też, że ta sama rzecz musi służyć każdemu lub wszystkim, albo do nich należeć*. We współczesnym życiu gospodarczo-społecznym urzeczywistnienie tejże zasady dokonuje się bądź powinno dokonywać się przez różnego rodzaju działania regulacyjne, bądź porządek prawny, obejmujący także sprawiedliwy system podatkowy, a w wymiarze globalnym, dzięki porozumieniom międzynarodowym, powinno stworzyć każdej osobie i wszystkim narodom warunki niezbędne do integralnego rozwoju, sprzeciwiając się przy tym wykluczaniu oraz wyzyskowi kogokolwiek. Niezbędne przy tym jest uwzględnienie różnych kontekstów kulturowych i społecznych, a także precyzyjne zdefiniowanie sposobów używania będących do dyspozycji dóbr oraz ich ograniczeń²³.

Sama zasada powszechnego przeznaczenia dóbr została w sposób wyraźny sformułowana dopiero w konstytucji *Gaudium et spes*, co nie oznacza jednak, że społeczny wymiar własności był do tego czasu obcy²⁴. Wręcz przeciwnie, jeszcze bowiem w scholastycznej refleksji teologicznej wytworzono pojęcie *bonum superfluum* (dobra zbywającego) i podkreślano, że człowiek ma obowiązek osobistego dzielenia się z innym tym, czego mu zbywa. Może on swobodnie dysponować tylko tym, co jest mu niezbędne do prowadzenia umiarkowanego

²² Por. T. Herr, dz. cyt., s. 146–147.

²³ Por. *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, 173–175.

²⁴ Społeczny wymiar własności nie był mocno podkreślany w pierwszej fazie rozwoju nauki społecznej Kościoła ze względu na spór z ideologią kolektywizmu. Odnosząc się krytycznie do obu głównych ideologii (kolektywistycznej i liberalnej), papież tamtego okresu większego zagrożenia upatrywali w rozprzestrzenieniu się komunizmu. Stąd bierze się także pewna ostrożność względem „uspołecznienia” środków produkcji ze strony Kościoła.

sposobu życia, natomiast dysponując tym, co wykracza ponad potrzeby (*bona superflua*), zobowiązany jest, nawet pod sankcją ciężkiej winy moralnej, do pomocy społeczności, w której żyje, zwłaszcza cierpiącym nędzę. Takie rozstrzygnięcie – choć samo w sobie słuszne i nadal w swej istocie aktualne – jest jednakże zbyt indywidualistyczne. Łatwo w tym przypadku o uznaniowość w ocenie tego, co zbywa. Zwłaszcza przy dzisiejszym konsumizmie i materializmie praktycznym niewielu ludzi przyzna, że im czegokolwiek zbywa²⁵. Ponadto, nie rozwiązuje to wielu nowszych problemów własności związanych z procesem produkcji czy wytwarzania dóbr. Dlatego we współczesnym życiu gospodarczym ten społeczny charakter własności ujmuje się raczej w kategoriach partycypacji czy innych form upowszechniania własności.

Przejawem nadrzędności uniwersalnego prawa przeznaczenia dóbr względem prawa własności jest także wypracowana w Kościele zasada: *W skrajnej potrzebie (in extrema necessitate) wszystko jest wspólne, tzn. do udzielenia*²⁶. Jest w niej także pośrednio zawarty sposób życia w duchu ewangelicznego ubóstwa, skoro zakłada ono oderwanie wewnętrzne, ducha ogołocenia wynikającego z faktu, że używanie nie jest osobiste, nawet gdy własność jest prywatna. Ubóstwo człowieka w perspektywie powszechności przeznaczenia i używania dóbr oznacza, że rzeczy, które zdobywa, pozostają mu mniej lub bardziej obce, że nie identyfikuje się z nimi, bo byłoby to synonimem bogactwa²⁷.

Spór o lichwę

Ważnym etapem w rozwoju moralnego dyskursu dotyczącego własności była kwestia regulacji pożyczania pieniędzy na procent, czyli tzw. lichwę. Już samo pojęcie lichwy mieści w sobie ujemną ocenę etyczną, gdyż oznacza pewien rodzaj działania niesprawiedliwego, a więc czyn moralnie zły. W powszechnym rozumieniu jest jedną z form wyzysku. Choć opisuje różne z ekonomicznego i prawnego punktu widzenia działania, to do jej istoty należy wykorzystanie

²⁵ Por. PP, 9; Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, 22.

²⁶ Por. św. Tomasz z Akwinu, dz. cyt., II-II q. 66 a. 7; L. Roos, *Eigentum und Eigentumsordnung*, w: *Leben aus christlicher Verantwortung: ein Grundkurs der Moral*, red. J. Gründel, Düsseldorf 1992, t. 2, s. 86.

²⁷ Por. J.-M. Aubert, *Jak żyć po chrześcijańsku w XX wieku*, tłum. E. Braun, T. Braun, Warszawa 1986, t. 1–2, s. 308.

niedostatku gospodarczego bliźniego lub jego niewiedzy w tym zakresie, w celu wymuszenia na nim jakiejś gospodarczej korzyści dla siebie. Lichwa narusza normy moralne, które można odnieść do całego porządku własności. Sprzeniewierza się przede wszystkim wyprowadzonej z prawa naturalnego zasadzie jedności ludzkiej natury, z której wynika podstawowa równość wszystkich ludzi, a w konsekwencji równość ich praw i obowiązków. Poszanowanie tej równości prawnej jest podstawowym nakazem personalizmu, równoznacznym z nakazem poszanowania godności osobowej człowieka w sferze działań prawnych i w życiu społecznym w ogóle. Konsekwencją równości praw i obowiązków wszystkich ludzi jest postulat równej dla wszystkich podmiotowości prawnej w przypadku zawierania jakichkolwiek umów, a zwłaszcza umów gospodarczych. Lichwa narusza także nakaz sprawiedliwości zamiennej, zasadę równości wzajemnych świadczeń oraz oznacza w swej istocie ograniczenie podmiotowości gospodarczo-prawnej ze względu na trudną sytuację materialną.

Pobieranie tylko zbyt wysokiego (a więc przekraczającego takse ustawową) wynagrodzenia z tytułu pożyczki było traktowane powszechnie w starożytności za niesprawiedliwe, a więc nieetyczne. Na tym stanowisku stało starożytne prawo egipskie, greckie i prawo rzymskie. Podobną perspektywę podziela także Pismo Święte, które moralną ocenę lichwy interpretuje bardzo szeroko i poświęca jej sporo miejsca. Uważa za lichwę korzyść gospodarczą będącą wynikiem nacisku gospodarczego, niezależnie od tego, jaki charakter ma transakcja (kontrakt), któremu ten nacisk towarzyszy. Lichwą było zarówno pobieranie procentu, wymuszanie wysokich cen od potrzebujących, jak i narzucanie niskich wynagrodzeń tym, którzy się na to muszą godzić²⁸.

Szczegółowe biblijne normy moralne dotyczące lichwy, podobnie jak miało to miejsce w zakresie porządku własności, zostały sformułowane przede wszystkim w ramach prawodawstwa Przymierza. Teksty te formułują formalny zakaz lichwy (por. Wj 22, 24; Kpł 25, 36–37; Pwt 23, 20–21), opisują praktykę społecznej walki z nią, czy to w formie potępienia lichwiarzy przez opinię publiczną (por. Ps 109, 11; Jr 15, 10; Syr 18, 33), czy to oficjalnej walki z lichwą podejmowaną przez przywódców Narodu Izraelskiego (por. Neh 5, 7–13). Zawierają także ogólne potępienie lichwy jako grzechu, a nawet zbrodni

²⁸ Por. J. Majka, *Procent a lichwa w katolickiej nauce moralnej. Synteza historyczno-doktrynalna*, Lublin 1957 (mps).

(por. Ps 15, 5; Ez 18, 8. 13. 17). Nowy Testament nie zawiera formalnie zakazu procentu. Z wielu tekstów i kontekstu wynika jednak, że udzielanie pożyczek w nadziei zysku materialnego, a nie jako pomocy bliźniemu jest niezgodne z ewangeliczną ideą uniwersalnego braterstwa, wyrażoną w przykazaniu miłości (por. Łk 6, 34–35; Mt 5, 42). Udzielanie pożyczki winno dokonywać się z pobudek nadprzyrodzonych jako forma aplikacji miłości bliźniego, a nie z motywów ekonomicznych, tym bardziej z chęci zysku. Nakaz udzielania pożyczek pojmowany był analogicznie do nakazu udzielania jałmużny, rozszerzonego na wszystkich, do których odnosi się chrześcijańska kategoria bliźni.

Za subsydiarnym charakterem pożyczki opowiadali się także Ojcowie Kościoła i pisarze starochrześcijańscy²⁹. Ich pastoralne wystąpienia miały na celu nie tyle teoretyczne opracowanie tematu, co raczej walkę z wszelkimi formami wyzysku. Choć u samych Ojców Kościoła oraz w ustawodawstwie pierwszych wieków brak ścisłej definicji lichwy, należy założyć, że rozumieli ją w szerokim znaczeniu, jako lichwę kredytową, handlową i lichwę pracy.

W kolejnych wiekach proceder lichwy stał się przedmiotem regulacji prawa kościelnego. W latach 787/789 kapitularami Karola Wielkiego wprowadzono ustawowy zakaz pobierania wynagrodzenia z tytułu pożyczki na terenie państwa karolińskiego, na Kontynencie oraz w Anglii. Synody zachodnioeuropejskie zaostrzały następnie kary kościelne za przekraczanie tego zakazu. II Sobór Laterański (1139) ustanowił karę infamii za wykonywanie lichwy, III Sobór Laterański (1179) nałożył surowe kary na lichwiarzy zawodowych (*usurarii manifesti*), a Sobór Wiedeński (1311) uznał za heretyka każdego, kto by głosił, że lichwa nie jest grzechem³⁰.

Stopniowo problematyka lichwy stała się również przedmiotem opracowań o charakterze naukowym (Robert de Courçon, Wilhelm z Auxerre, Aleksander z Hales, św. Bonawentura). Znaczący wkład w naukę o istocie lichwy w tym okresie wniósł Wilhelm z Auxerre (1160–1229), który uważał pobieranie wynagrodzenia z tytułu pożyczki za grzech z istoty swej przeciwny sprawiedliwości i miłości bliźniego. Stanowisku temu sprzeciwił się św. Albert Wielki (1206–1280), który ze względu na korzyści, jakie dłużnikowi przynosi zaciągnięcie

²⁹ Temat lichwy podejmowali m.in. Tertulian, Klemens Aleksandryjski, św. Cyprian, Hipolit, Laktancjusz i in.

³⁰ Por. J. Majka, *Zagadnienie lichwy w okresie scholastyki*, „Roczniki Filozoficzne” 11 (1963) z. 2, s. 43–86.

pożyczki, jak również ze względu na dobrowolny – według niego – charakter zobowiązania dłużnika, uważał lichwę za grzech z natury swej nie przeciw sprawiedliwości, lecz przeciw miłości bliźniego i pozytywnemu prawu Bożemu, co z kolei odrzucił św. Tomasz z Akwinu. Dla Akwinaty lichwa polega na wymuszaniu przy pomocy umowy wynagrodzenia z tytułu pożyczki, mającego charakter fikcyjnej zapłaty za odstąpienie możliwości używania przedmiotu pożyczki, jest czynem ze swej natury moralnie złym, sprzeciwiającym się prawu natury, zasadzie sprawiedliwości oraz cnocie szczodrobliwości³¹.

Późniejsze nauczanie Kościoła na temat lichwy, zachowując swoją specyfikę, pozostawało pod wpływem prawa rzymskiego, zwłaszcza w zakresie prawa kontraktowego, a także sięgających Arystotelesa samych analiz natury pieniądza. Widać to zwłaszcza u kanonistów, formułujących swe teorie pieniądza, oraz zależnych od nich teologów hiszpańskich – twórców ilościowej teorii pieniądza (św. Antonin z Florencji i teologowie z Salamanki).

Gdy zmieniająca się rzeczywistość społeczno-gospodarcza nie mieściła się w starych formułach część teologów powróciła do pierwotnej, właściwej definicji lichwy, nadając jej na nowo charakter czysto etyczny, jako wykorzystywanie biedy bliźniego w celu osiągnięcia własnego zysku, regulując tym samym szerszą od niej kwestię porządku własności. Odchodzi się tym samym od utożsamienia lichwy z pojęciem procentu, które ma charakter ekonomiczny. Kluczową w tym kontekście pozostaje kwestia tytułu pobieranych procentów. Od strony praktycznej pozwalało to stworzyć dostateczne ramy do rozwoju działalności gospodarczej, z drugiej zaś stanowiło pewien hamulec dla szerzenia się mentalności kapitalistycznej³².

W tym kontekście ważnym etapem w refleksji etycznej na temat lichwy pozostaje encyklika *Vix pervenit* Benedykta XIV z 1745 r., która podjęła dwa tradycyjne kierunki dociekań: tytuły procentu i analizę formalno-prawną zawieranych kontraktów. Encyklika nie potępiła generalnie dochodu z pieniądza, lecz stała na stanowisku, że dochód ten musi być legalny, to znaczy, że muszą istnieć jakieś prawnie uzasadnione racje jego pobierania. Takich podstaw nie stwarza sama z sie-

³¹ Por. św. Tomasz z Akwinu, dz. cyt., II–II, q. 78. Por. także: B.W. Skrzydlewski, *Istota lichwy według św. Tomasza z Akwinu*, „Roczniki Filozoficzne” 13 (1965) z. 2, s. 27–50; tenże, *Przykład argumentacji św. Tomasza z Akwinu w dziedzinie etyki szczegółowej. Argumentacja przeciw pobieraniu wynagrodzenia z tytułu pożyczki*, „Roczniki Filozoficzne” 13 (1965) z. 2, s. 51–81.

³² Por. J. Majka, *Ewolucja historyczna pojęć „lichwa” i „procent” a ich wzajemny stosunek*, „Roczniki Nauk Społecznych” 10 (1958), s. 61–84.

bie umowa o charakterze pożyczki (*mutuum*). Jeżeli jednak istnieją jakieś obiektywne podstawy, które by to uzasadniały, to godziwe jest nadanie umowom gospodarczym takiego charakteru, który by uzasadniał pobieranie dochodu z pieniądza. W przypadku kontraktu *mutuum* tylko racje zewnętrzne, pozakonkordatowe, mogą uzasadniać pobieranie procentu w formie odszkodowania. Przy ich określaniu należy się trzymać zasad sprawiedliwości zamiennej, która w przypadku odszkodowania domaga się, by jego podstawą była jedynie nieużyteczność pożyczkodawcy, nie zaś spodziewana użyteczność pożyczkobiorcy. U podstaw takiego rozstrzygnięcia stoi zasada równości prawnej podmiotów umów i zasada personalizmu³³.

Zasadniczą zmianę w poglądach na zagadnienie lichwy wprowadziła dopiero Unia Fryburska oraz encyklika *Rerum novarum* Leona XIII. Unia Fryburska stała na stanowisku, że ustroj kapitalistyczny i stosunki, jakie w nim panują, jest klasycznym przykładem ustroju lichwiarskiego i wyjaśnia, że podstawą takiej oceny tego ustroju są jego indywidualistyczne i liberalne założenia, a więc tendencja i warunki do wykorzystywania sytuacji przymusowej słabszego. Encyklika *Rerum novarum* nie podała wprawdzie definicji lichwy, ale z jej wypowiedzi wynika, że rozumie przez nią wszelkie formy kapitalistycznego wyzysku gospodarczego. We współczesnej katolickiej nauce społecznej wskazuje się na elementy pozytywne pobierania procentów w stosunkach kredytowych, tj. w przypadkach angażowania kredytów w celach produkcyjnych oraz w transakcjach kredytowych, które w oparciu o dobra rzeczowe pomnażają kapitał i stanowią o wzroście dobrobytu społeczeństw, a zarazem dobra wspólnego.

Porządek własności w świetle etyki instytucji

Coraz powszechniejszy jest pogląd, że w odniesieniu do dziedziny ekonomii skoncentrowanie się jedynie na podstawach etyki indywidualnej jest niewystarczające. Niektórzy moralisci czy etycy społeczni, wobec braku transparentności pojedynczych decyzji ekonomicznych, ograniczają wprost zainteresowanie moralności jedynie do struktur gospodarczych czy porządku prawnego. Struktury gospodarcze, jeśli będą sprzeczne z zasadami sprawiedliwości i nieracjonalne

³³ Por. tenże, Encyklika „*Vix pervenit*” i jej wpływ na rozwój katolickiej nauki o lichwie, „Roczniki Filozoficzne” 6 (1958) z. 2, s. 33–61.

same w sobie, mogą zamazywać czytelność zachowań moralnych jednostki lub na dłuższą metę nawet ją deprawować. Słusznym rozwiązaniem, pozwalającym zachować czystość moralną jednostki, byłby jedynie bojkot tych struktur, czyli wstrzymanie się od wszelkiej pozytywnej aktywności, co z kolei wykluczają reguły gospodarcze, które zmuszają chcący zaistnieć na rynku podmiot do zaakceptowania zasad funkcjonowania jakiegoś systemu gospodarczego. Dlatego, chcąc uniknąć taniego moralizatorstwa, konieczne jest mówienie w etyce gospodarczej z takim samym naciskiem zarówno o indywidualnej odpowiedzialności za konkretne decyzje, jak i o zbiorowej odpowiedzialności za występujące struktury³⁴.

Etyki instytucji dotyka pośrednio głoszona przez katolicką naukę społeczną zasada powszechnego przeznaczenia dóbr, która m.in. poddaje reinterpretacji niektóre typowe dla tradycji liberalnej składniki instytucji własności. Jednym z nich jest prawo do bezpieczeństwa własności. Pośrednio z tą kwestią wiąże się pytanie o kompetencje państwa w zakresie własności. Skoro bowiem państwo stoi na straży dobra wspólnego, to czy wolno przyznać mu prawo do ingerencji w prawo własności i w stosunki własnościowe, tak by była zachowana zasada powszechnego przeznaczenia dóbr. Skrajnie liberalne sformułowanie prawa do bezpieczeństwa własności prywatnej praktycznie wyklucza możliwość takiego wywłaszczenia, które godziłoby w samą instytucję własności. Katolicka nauka społeczna stawia sprawę bezpieczeństwa własności prywatnej w nieco innym świetle,

³⁴ Rozróżnienie na etykę indywidualną i społeczną pozostaje ciągle przedmiotem dyskusji. Niektórzy etycy, ze względu na ten sam podmiot działania moralnego, jakim jest osoba ludzka, kwestionują zasadność tego podziału. Etos osoby w ich ujęciu jest jednym z elementów porządku społecznego i z kolei na odwrót, to większe struktury społeczne muszą być przyporządkowane do osoby. Na społeczeństwo składają się zarówno mechanizmy społeczne ustanowione dla dobra całości, jak i pojedyncze podmioty gotowe do ich przestrzegania. Stąd brak podstaw do rozróżnienia w obszarze zainteresowania etyki indywidualnej i etyki społecznej. Większość autorów zajmujących się tą problematyką widzi jednak wystarczające racje do wyróżnienia dwóch odrębnych szczegółowych dyscyplin etycznych, bez kwestionowania ich komplementarności. Za zasadnicze kryterium podziału jest przyjmowana różnorodność podmiotu i przedmiotu działania moralnego, poddawanego ocenie. Uznanie racji bytu etyki społecznej wiąże się z przyznaniem danym społecznościom (grupom, zbiorowościom) w sensie analogicznym jakiejś formy statusu podmiotu moralności. Oczywiście nie musi się to od razu łączyć z moralną odpowiedzialnością zbiorowych podmiotów moralnych. Odpowiedzialność moralna, jako taka, przysługuje jedynie istotom wolnym i rozumnym, a więc poszczególnemu człowiekowi. Pogląd ten jest nie tylko powszechnie przyjęty w etyce, ale również w świadomości zbiorowej zachodniego kręgu cywilizacji. Por. H.D. Wendland, *Über den gegenwärtigen Stand der Sozialethik*, w: *Sozialethik im Umbruch der Gesellschaft*, red. tenże, Göttingen 1969, s. 21. Dyskusja nad zagadnieniem podmiotu moralności jest bardzo szeroka. Referuje ją A. Dylus, *Moralność krańcowa jako problem dla katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 2002, s. 190–202. Por. także: F. Greniuk, *Współnotowy charakter moralności ludu Bożego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 24 (1977) z. 3, s. 46–48.

uznając wywłaszczenie za możliwe po spełnieniu określonych warunków. Punktem wyjścia w tym przypadku jest przyznanie państwu zadania regulowania prawa własności w taki sposób, aby własność wypełniała swoją funkcję społeczną. Dlatego to ono ma prawo wydawać określone przypisy regulujące ogólne prawo własności, w tym także przeprowadzać proces wywłaszczenia. Prawo to musi jednak mieć charakter ograniczony i nie może prowadzić do kolektywizacji całych dziedzin gospodarki, tym bardziej, że jest to upaństwowienie własności, a więc wzmocnienie władzy aparatu państwowego. Nadrzędną racją usprawiedliwiającą wywłaszczenie jest troska o dobro wspólne, a obowiązkiem państwa, jako podmiotu wywłaszczającego, jest udowodnienie niezbędności tego procesu. Istotnym warunkiem godziwości wywłaszczenia jest również poszanowanie interesów właścicieli, co łączy się z odpowiednią i sprawiedliwą rekompensatą. Obywatelom także powinno zawsze przysługiwać prawo do odwołania od decyzji władz. Jest to obrona przed zbyt arbitralnym i instrumentalnym powoływaniem się na „dobro wspólne”. W pewnych przypadkach można człowieka pozbawić własności, np. na mocy prawomocnego wyroku sądu, który jest karą za określone przestępstwa, skierowane zwłaszcza przeciwko czyjemuś mieniu, w sytuacji niewypłacalności czy zajęcia majątku za długi³⁵.

Państwo powinno chronić prawa obywateli, także w dziedzinie własności, ale zawsze w odniesieniu do obiektywnej hierarchii wartości. Dlatego prawo do własności jest zawsze podporządkowane podstawowemu prawu do życia. Z ważnych racji społecznych państwo może i powinno interweniować w porządek własności, ograniczając prawo własności lub na nowo porządkować zasady posiadania. Paweł VI w tym kontekście dopuszczał konieczność sprawiedliwej reformy rolnej w wielu krajach rozwijających się w sytuacji, gdy zbyt wielkie posiadłości ziemskie stanowiły przeszkodę w osiągnięciu wspólnego dobrobytu, powodowały nędzę szerokich warstw społecznych lub wówczas, gdy zastany porządek własności przynosił poważną szkodę krajowi³⁶.

Zabezpieczenie praw posiadania i użytkowania własności w kontekście zasady powszechnego przeznaczenia dóbr jest ważne nie tylko dla godnego i pełnego życia człowieka, ale jest także jednym

³⁵ Por. Pius XII, Orędzie radiowe z dnia 1 września 1944 r., nr 12; GS,71; PP, 24. Por. także: F. Kampka, dz. cyt., s. 176–177; A. Rauscher, dz. cyt., s. 106–107.

³⁶ Por. PP, 24.

z podstawowych praw gospodarczych, na którym bazuje nowoczesna ekonomia. Doświadczenia krajów Europy Środkowo-Wschodniej wskazują jednoznacznie, że pozbawienie lub ograniczenie tych praw jest jednocześnie ograniczeniem wolności i autonomii człowieka, pozbawia go inicjatywy i kreatywności działania. Na niektóre korzyści płynące z przyrodzonego prawa człowieka do nabywania rzeczy i zarządzania nimi zwracał już uwagę św. Tomasz z Akwinu, podkreślając m.in., że troska o to, co własne, przewyższa zawsze staranie o to, co wspólne. Uważał także, że porządek własności oparty o własność prywatną lepiej sprzyja porządkowi społecznemu i służy zabezpieczeniu pokoju społecznego³⁷. Własność zabezpiecza godność człowieka jako podmiotu gospodarowania. Stąd bierze się wspomniana już pewna ostrożność względem „uspołecznienia” środków produkcji ze strony Kościoła.

Kościół – jak już zostało podkreślone – potwierdzając indywidualne prawa własnościowe jako odpowiadające naturze człowieka, nie obstaje przy przekonaniu, iż prywatne posiadanie jest jedynym dopuszczalnym sposobem dysponowania dobrami materialnymi i pozostaje otwarty na poszukiwanie nowych rozwiązań w zakresie instytucji własności. Jest jednak przekonany, że jedynie wtedy prawa te będą słuszne, gdy dadzą człowiekowi pracy poczucie, że pracuje na swoim. Stąd duża rezerwa wobec nacjonalizacji i innych powszechnych form socjalizacji własności, które nie mogą być uważane za rozwiązania powszechne i stałe. Może to rodzić zagrożenie postawy odpowiedzialności za posiadane i użytkowane dobro, a także koniecznej przestrzeni ludzkiej wolności³⁸.

Moralne dylematy dotyczące własności w kontekście nowych wyzwań

W nowoczesnych społeczeństwach przemysłowych, w których procent pracowników najemnych jest bardzo wysoki, konieczne jest ukazanie nowych perspektyw rozwoju instytucji własnościowych, także ze strony społecznego nauczania Kościoła. Katolicka nauka społeczna odchodzi dziś od tradycyjnego spojrzenia na tezę, iż główna linia konfliktu w kapitalizmie leży w niepokonalnej opozycji między

³⁷ Por. św. Tomasz z Akwinu, dz. cyt., II–II, q. 66, a. 2.

³⁸ Jan Paweł II, *Encyklika „Laborem exercens”* (dalej: LE), 14.

kapitałem a pracą, co cechowało marksistowską krytykę pod adresem liberalnego porządku gospodarczego. Koncentrowała się ona na oskarżeniu wyobcowania pracy od kapitału, znanym jako antagonizm ziemi i pracy. W erze rewolucji przemysłowej nastąpiło oderwanie pracy od głównego czynnika produkcji – ziemi, a następnie od kapitału, rozumianego jako wyposażenie w maszyny i dobra służące jako narzędzia pracy. Ową antynomię odrzucił Jan Paweł II, wskazując na jej ideologiczne pochodzenie, a wywodzące się z marksistowskiej teorii konfliktów. Dla papieża przeciwstawienie kapitału i pracy jest raczej konsekwencją błędu ekonomizmu, czyli postrzegania działalności gospodarczej człowieka i samej pracy wyłącznie w kategoriach celowości ekonomicznej, przy zapoznaniu wartości osobowych³⁹. Spojrzenie z nowej perspektywy na kwestię wzajemnej relacji pracy i kapitału stanowi dodatkowe wyzwanie do ciągłej refleksji i analizy, na ile obecne formy ustrojowe, zwłaszcza w gospodarkach wolnorynkowych, zapewniają prymat pracy nad innymi elementami strukturalnymi współczesnych systemów gospodarczych⁴⁰.

Dzisiaj czynnikiem, który w większym stopniu pełni decydującą rolę w procesie gospodarczym, jest sam człowiek. Miejsce tradycyjnych form własności ziemi i kapitału zajmuje współcześnie „własność wiedzy, techniki i umiejętności”, w literaturze ekonomicznej określana jako kapitał ludzki czy zasoby ludzkie. Bogactwo krajów uprzemysłowionych polega o wiele bardziej na tym typie własności aniżeli na zasobach naturalnych. Człowiek jest decydującym czynnikiem produkcji, liczą się jego zdolności poznawcze, wyrażające się w przygotowaniu naukowym, zdolności do uczestnictwa w solidarnej organizacji pracy, umiejętność wyczuwania i zaspokajania potrzeb innych ludzi⁴¹.

Ta nowa perspektywa mogłaby się na pierwszy rzut oka wydawać trywialna i oczywista. Stanowi jednak przełom w dotychczasowym spojrzeniu na własność, która w przeszłości mocno naznaczona była tezą marksistowską oraz to, że w gospodarce liczy się przede wszystkim ten, kto jest właścicielem środków materialnych⁴². Wprawdzie Kościół zawsze bronił przed marksizmem prawa do własności

³⁹ Por. tamże.

⁴⁰ Por. G. Mattai, *È proponibile il primato del lavoro umano nell'organizzazione capitalistica dell'economia?*, „Rivista di teologia morale” 19 (1987) 76, s. 24–29.

⁴¹ Por. CA, 32.

⁴² Por. W. Kerber, *Kommentar zur Enzyklika „Centesimus annus”*, w: Johannes Paul II, *Vor neuen Herausforderungen der Menschheit. Enzyklika „Centesimus annus”*, Freiburg–Basel–Wien 1991, s. 146.

prywatnej środków produkcji, lecz dawał przeciwnikowi narzucać sobie płaszczyznę sporu. Rozwój gospodarczy ukazał jednak wreszcie, że to nie materialne środki produkcji są czynnikiem decydującym, lecz człowiek, jego zdolności, wykształcenie i jego umiejętności organizacji⁴³. Właśnie ze względu na swoją niezdatność – jako system, który przeznaczył ludzkiemu prawu do inicjatywy gospodarczej zbyt mało miejsca – marksizm okazał się ostatecznie przegrany. Nie oznacza to jednak bezkrytycznej akceptacji kapitalistycznej koncepcji własności, szczególnie w jej skrajnym ujęciu, zakładającej absolutne prawo własności⁴⁴.

Uznanie, że najważniejszą formą kapitału jest kapitał ludzki, usuwania jego antagonizm i anonimowość w stosunku do pracy, która jest aktem człowieka jako podmiotu działającego. Współczesne firmy, instytucje i systemy są mechanizmami społecznymi, za pośrednictwem których pojedyncze osoby pracują z innymi ludźmi, dzieląc wspólnotę pracy, obejmującą szersze kręgi. Owo dostrzeżenie partnerstwa między pracą i kapitałem oraz realnej wartości, jaką ma kapitał ludzki oraz jaką zawiera w sobie „własność wiedzy, techniki i umiejętności” w życiu gospodarczym, jest jednym z najważniejszych punktów spotkania współczesnej ekonomii z refleksją na temat życia gospodarczo-społecznego dokonywaną przez Kościół.

Należy w tym miejscu także zauważyć, że własność intelektualna generuje wiele trudnych dylematów moralnych. Z jednej strony bowiem prawa własności intelektualnej mają jednak istotny wpływ na rozwój gospodarczy, a tym samym na dobrobyt. Jeśli są należycie chronione, to stymulują inwencję oraz pozwalają też na bezpieczny transfer nowych technologii do krajów ubogich, co z kolei może się przyczynić do ich rozwoju. Z drugiej strony – ścisła ochrona praw własności intelektualnej oznacza wielkie obciążenie dla krajów ubogich. Przesadna ochrona praw własności intelektualnej, zwłaszcza w służbie

⁴³ Np.: Leon XIII, *Encyklika „Rerum novarum”*, 4–5; Pius XII, Orędzie radiowe ogłoszone 1 września 1944 r. w piątą rocznicę wybuchu obecnej wojny, nr 8; Jan XXIII, *Encyklika „Mater et Magistra”*, 108–112; Jan XXIII, *Encyklika „Pacem in terris”*, 21; Jan Paweł II, *Orędzie do Organizacji Narodów Zjednoczonych w Nowym Jorku* [2 X 1979], nr 18; LE, 14–15.

⁴⁴ Por. CA, 24. Zasadniczą krytykę, zarówno indywidualistyczno-liberalnej, jak i marksistowskiej, teorii własności przeprowadził Jan Paweł II w encyklice *Laborem exercens*. Brak akceptacji koncepcji indywidualistyczno-liberalnej jest uwarunkowany przede wszystkim absolutyzowaniem prawa własności. W stosunku do marksistowskiej koncepcji nie do przyjęcia była apriorycznie pojęta likwidacja własności prywatnej, ograniczająca podmiotowość jednostek i społeczeństwa, a tym samym prawo do inicjatywy gospodarczej. Błędne jest także traktowanie historii rozwoju społeczeństw jako dziejów przemian w stosunkach własnościowych. Por. LE, 14.

zdrowia, stała się przedmiotem ostrej krytyki Benedykta XVI w encyklice *Caritas in veritate*. Stąd Kościół podkreśla, że reforma ustawodawstwa co do własności intelektualnej musi uwzględniać dobro wszystkich ludzi⁴⁵.

Jednym ze sposobów realizacji zasady powszechnego przeznaczenia dóbr i ukazywania społecznego wymiaru własności prywatnej jest także upowszechnianie własności poprzez partycypację w posiadaniu środków produkcji. Akcent pada tu nie tyle na samą własność, co raczej na zasadę uwłaszczenia, jako drogę do zapewnienia autentycznego uczestnictwa w dobrach wytwarzanych. Kościół nie chce tu rozstrzygać, jak konkretnie ma wyglądać to uwłaszczenie. Dokumenty nauczania społecznego Kościoła pozostają otwarte w zakresie konkretnych sposobów realizacji postulatów upowszechnienia własności. Zarówno teoria, jak i praktyka życia społecznego mogą być źródłem wielu rozwiązań⁴⁶. Najistotniejsze w tym wszystkim pozostaje to, że *uznanie właściwej pozycji pracy i człowieka pracy w procesie produkcji domaga się różnych adaptacji w zakresie samego prawa własności środków produkcji*⁴⁷.

W kontekście nowych form własności oraz podejmowanych strategii upowszechniania własności wśród ludzi pracy należy raz jeszcze zdecydowanie odrzucić radykalne przeciwstawienie pracy kapitałowi, a także kapitału – pracy, jak to czyni błąd materializmu i ekonomizmu. Dobra materialne jako środki kapitału nie mogą być posiadane wbrew pracy, nie mogą też być posiadane w celu posiadania, ponieważ jedynym tytułem ich posiadania jest to, by służyły pracy⁴⁸.

Na konieczność przewyciężenia czysto materialistycznego spojrzenia zarówno na własność, jak i na działalność ekonomiczną wskazuje także w swojej ostatniej encyklice społecznej *Caritas in veritate* Benedykt XVI. Dostrzega i pozytywnie ocenia te przemiany we współczesnej ekonomii, które zdają się zacierać inny, charakteryzujący tradycyjną ekonomię, antagonizm, a mianowicie rozróżnienie między przedsiębiorstwami mającymi na celu zysk (*profit*) a organizacjami, które nie są nastawione na zysk (*non profit*). Przywołanie w tym miejscu nauczania papieża jest ważne z tego chociażby względu, że każe, z jednej strony, dostrzec nowy typ podstawowego podmiotu gospodarczego, którym jest przedsiębiorstwo, z drugiej zaś wskazuje

⁴⁵ Por. Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”* (dalej: CV), 22.

⁴⁶ Por. Pius XI, *Encyklika „Quadragesimo anno”*, 65; GS, 68.

⁴⁷ LE, 14.

⁴⁸ Por. LE, 13–14.

na nowe ujęcie samej własności i jej zadań. Ojciec Święty zauważa *nową, obszerną i złożoną rzeczywistość, obejmującą własność prywatną i publiczną, która nie wyklucza zysku, ale uważa go za narzędzie do realizacji celów humanistycznych i społecznych*. Zaliczają się do nich zarówno tradycyjne przedsiębiorstwa, w których jednak zysk postrzegany jest nie tyle, czy nie tylko, w aspekcie ekonomicznym, ale także jako narzędzie do osiągnięcia celu, jakim jest humanizacja rynku i społeczeństwa, jak i wielobarwny świat podmiotów tak zwanej ekonomii obywatelskiej i wspólnotowej⁴⁹.

*

Dotychczasowe analizy jednoznacznie wskazują na integralne połączenie porządku własności z ładem moralnym. Dzieje się tak, bowiem własność jest zasadniczym miernikiem wolnościowego porządku społeczno-gospodarczego, warunkuje pokojowe współzycie ludzi i długotrwałe funkcjonowanie danego porządku społecznego. W wymiarze osoby i poszczególnych społeczności stwarza ona przestrzeń do odpowiedzialnego i kreatywnego działania i może być rozumiana, co wielokrotnie podkreślały dokumenty społecznego nauczania Kościoła, jako przedłużenie ludzkiej wolności. Jest niezbędnym faktorem bezpieczeństwa socjalnego oraz gospodarczej niezależności. Dlatego celem każdego porządku gospodarczego musi być stworzenie takiego systemu, w którym człowiek pracujący stałby się podmiotem procesów gospodarczych i jednocześnie miał umożliwiony odpowiedni i sensowny sposób dostępu do zdobycia i pomnażania własności.

Kościół z dużym zdecydowaniem, zwłaszcza na przestrzeni ostatnich 150 lat, bronił prawa do własności prywatnej zwłaszcza wobec socjalistycznych i marksistowskich ideologii, ale z równą stanowczością i konsekwencją uczył o społecznych zobowiązaniach ciążących na własności. Obie te zasady odniesione do zasady godności osoby ludzkiej wyznaczają – jak już stwierdzono – nie tylko przestrzeń dyskursu na temat własności w obrębie nauczania społecznego Kościoła, ale także horyzont normatywny dla rozstrzygania wszelkich moralnych dylematów dotyczących własności. Powszechne dobro wszystkich ludzi stoi przed prawem własności poszczególnych osób i grup. Co więcej, znajduje ono swoje granice w prawie do życia, jakie posiada

⁴⁹ Por. CV, 46.

każdy pojedynczy człowiek i cała ludzkość w ogóle. Porządek własności, jako jeden z istotnych elementów ładu gospodarczo-społecznego, który zaspokaja jedynie potrzeby poszczególnych jednostek lub mniejszych grup, a jednocześnie zupełnie wyklucza z własności i skazuje na marginalizację szerokie kręgi społeczne, uderza w Prawo Boże oraz porządek moralny, i jako taki jest nie do pogodzenia z chrześcijańską wizją życia społecznego i gospodarczego.

Summary

What's up with Ownership? Moral Dilemmas Related to Ownership

The article presents a historical and systematic approach to major ethical questions on the nature of ownership. Any moral reflection on the issue is framed by the right to private property on the one hand, which the Church regards as one of the natural rights, and the principle of the common destiny of goods (*destinatio communis*) on the other. Both principles also point to the dual nature of ownership: its individual character, which serves a person's good and helps satisfy human needs; as well as its social aspect, which has public good in mind. The principles along with the supreme principle of the dignity of the human person provide foundations for numerous detailed moral norms that regulate the nature of ownership. Their formulation was facilitated among others by reflections on the theology of the creation, the biblical tradition of jubilees (jubilee years), the dispute over usury and numerous references to the social teachings of the Church ranging from Leo XIII's encyclical *Rerum Novarum* to Benedict XVI's encyclical *Caritas in Veritate*.